Ueber den Platonischen Dialog:

„Der Sophist", oder „vom Sein".

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Dr. phil. Carl Waldfogl

Catechet am Lyceum zu Fünfkirchen.

> πάνυ γὰρ ἄνδρες οὗτοι παντοῖοι φανταζόμενοι διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν ἐπιστρωφῶσι πόληας, οἱ μὴ πλαστῶς ἀλλ᾽ ὄντως φιλόσοφοι, καθορῶντες ὑψόθεν τὸν τῶν κάτω βίον, καὶ τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς τίμιοι, τοῖς δ᾽ ἄξιοι τοῦ παντός καὶ τοτὲ μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται, τοτὲ δὲ σοφισταί, τοτὲ δ᾽ ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοιντ᾽ ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς. Pl. Soph. 216 c.

Rostock.

Carl Boldt's Buchdruckerei.

1870.

Seiner Hochgeboren

dem

Herrn

Gustav Hilleprand, Freiherrn v. Prandau

K. K. Kämmerer etc. etc.

meinem großmüthigen Patron

mit den dankbarsten Gefühlen gewidmet.

Inhalt.

Einleitung.

Nichts ist dem wissenschaftlichen Geiste angenehmer, ja nichts vermag ihn in einzelnen Fällen mehr zu frappiren und mit größerer Bewunderung zu erfüllen, als wenn er zwischen scheinbar entfernten und verschiedenen Begriffen Zusammenhang und plötzlich in der wirren Mannigfaltigkeit der Dinge eine höhere Alles umfassende Ordnung erblickt. Wie staunt der chemische Neuling, wenn er zum ersten Male vernimmt, daß die Verbrennung nichts weiter ist, als eine namhafte Steigerung einer, bei jeder chemischen Verbindung ohne Ausnahme eintretenden Erscheinung, welche nur, je nach der Natur der Elemente oder verschiedenen Nebenumstände modificirt wird; daß der thierische Organismus in allen seinen Theilen unter Vermittelung der Respirationsorgane einer Verbrennung unterworfen und nichts Anderes als ein automatischer Oxydationsapparat ist; daß endlich die Gährung, Fäulniß und Verwesung auf demselben beständigen Eingriff des atmosphärischen Sauerstoffs beruht, welchem nur der nunmehr abgestorbene Körper durch Aufnahme und Umwandlung kohlenstoffhaltiger Substanzen nicht mehr das Gleichgewicht hält! Der menschliche Verstand tendirt nach Einheit; sein Geschäft besteht darin, das Einzelne in dem Allgemeinen aufzulösen und wenn er sondert, so sondert er nur, um zu verbinden.

Dieses Streben nach Einheit läßt uns auch bei Kunstwerken einen größeren Zusammenhang bewundern und, wo wir ihn noch nicht gefunden haben, suchen. Es erscheint uns so großartig, daß in einer aeschyleischen Trilogie Ein Mythus durch drei Glieder hindurchgeführt wurde; mit einem gewissen Widerwillen sehen wir bei Sophokles nicht nur den inneren mythischen Zusammenhang, sondern auch die scenische Aufeinanderfolge aufgelöst, und das ἦρξε τοῦ δρᾶμα πρὸς δρᾶμα

ἀγωνίζεσθαι ἀλλὰ μὴ τετραλογίαν des Suidas sähe Mancher noch heute gern gestrichen. Und dennoch läßt es sich nicht wegleugnen, daß die Antigone schon Ol. 85, 4, der Oedipus Coloneus aber erst kurz vor Sophokles' Tode aufgeführt wurde, daß überdies zwischen beiden unheilbare Widersprüche bestehen; ja es ist sehr wahrscheinlich, daß die Trilogie gar nicht das Ursprüngliche war, daß vielmehr der Gebrauch, drei Tragödien aufzuführen, seinen ersten Grund in der Erweiterung der Einen Tragödie zu einer Trilogie d. h. zu drei innerlich zusammenhängenden Tragödien hatte, wie z. B. die Oresteia des Aeschylus den Agamemnon, die Choëphoren, die Eumeniden umfaßt.

Auch Plato's Schriften hat man in älterer Zeit nach Verwandtschaft der Form oder des Inhalts in Gruppen und Klassen, Syzygieen und Tetralogieen eingetheilt. Die Verwandtschaft des Inhalts scheint für Aristophanes von Byzanz und den griechischen Astrologen Thrasyllus maßgebend gewesen zu sein, wenn sie die Gespräche Jener in fünf Trilogieen und eine Anzahl vereinzelter Stücke, dieser in neun Tetralogieen ordneten (Diog. L. III 56/62 Albin. isag. c. 4.) Thrasyllus behauptete nach Diogenes, Plato selbst habe die Gespräche in Tetralogieen herausgegeben. Auf gleichem Wege folgten dem Thrasyllus ein Gerranus, Petit, Sydenham, Eberhard, Geddes, und der neueste Herausgeber des Platon, K. F. Hermann, hat die Gespräche wiederum gleich der Aldina und Baseler Ausgabe nach den Tetralogieen des Thrasyllus geordnet, während die Stephan., Frankf. und die Bipontina die Syzygieen angenommen hatte.

Wie dem auch sei: drei Gespräche bezeichnet Platon (Soph. 217 a) ausdrücklich als eine Trilogie: den Sophist, den Politicus, welchen Aristoteles ohne Namen des Verfassers erwähnt und Socher für unecht erklärt, und den Philosophen, und betrachtete sie als einander nothwendig bedingende und ergänzende Glieder eines größeren Ganzen. Das dritte Glied dieser Trilogie, der Philosoph, fehlt uns, und wahrscheinlich hat ihn Plato nie niedergeschrieben; in gewisser Weise ersetzt den Philosophen der Parmenides (Zeller). Der Sophist steht zwar auch mit verschiedenen anderen Dialogen, vor allen mit

dem Theaetet, in zum Theil ausdrücklicher Verbindung, aber ein künstlerisches Ganzes sollten nur die drei genannten bilden.

Plato's Grundidee war nach Steinhart Einleitung (Leipzig 1850—66) zu Hieronymus Müllers Uebersetzung p. 583 bei dieser Trilogie die Darstellung des Gegensatzes der echten und unechten Philosophie. Diesen Gegensatz bezog er im Sophisten zunächst auf die Dialektik, im Staatsmann auf die Politik, die ihm zugleich die Vollendung der Ethik ist; und als Aufgabe des Philosophen dachte sich Platon, wenn wir Steinharts Vermuthungen über den möglichen Inhalt desselben Glauben schenken wollen, ebenfalls nicht eine rein positive, wohl gar systematische und alle Kreise des Wissens umfassende Darstellung der Philosophie, ein Unternehmen, zu dem er sich damals noch gar nicht gerüstet fühlte, sondern den Gegensatz der wahren Erkenntniß und der unbegründeten Meinung, namentlich auf dem Gebiete der Naturphilosophie, ein Gegensatz, auf den schon im Sophisten einzelne Andeutungen, deren Ausführung Platon gewiß bereits, als er sie niederschrieb, im Sinne hatte, ausdrücklich hinweisen. Ob Platon die dem Sophist und Staatsmann eigenthümliche Geschmacklosigkeit der Einkleidung, nämlich die endlosen, oft spielenden und, wie es Steinhart scheint, die Weise der Naturbeschreiber heiter parodirenden Classificationen und Begriffsspaltungen auch im Philosophen angewendet haben würde, läßt sich nicht entscheiden; wesentlich anders als die beiden ersten Dialoge würde ihn Platon jedenfalls nicht behandelt haben. Gewiß aber können wir nicht genug bedauern, daß ein so großartiger Plan, die drei Hauptrichtungen der Philosophie, die dialektische, ethische und naturphilosophische nach einander zu schildern und überall das Echte vom Unechten zu sondern, nicht, wenigstens nicht vollständig zur Ausführung gekommen ist.

Gewiß wird es nöthig sein, diesen trilogischen Zusammenhang immer im Auge zu behalten, wenn wir es jetzt unternehmen, den Sophisten einer näheren Betrachtung zu unterwerfen, und den Inhalt beider Dialoge mit möglichstem Anschluß an Platon's eigene Gedankenfolge darzustellen. Wir werden dabei aus der platonischen Literatur hauptsächlich die bereits

angeführte Arbeit von Steinhart, sowie die von Susemihl, historisch-genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie, zwei Theile, Leipzig, 1855/60 zu Hülfe nehmen, die Stellen aber nach den von K. F. Hermann (ed. 1861 Leipzig, Teubner) adoptirten Seitenzahlen der Zweibrückner Ausgabe (1781—1787) citiren.

I. Gedankengang von Plato's Sophist.

Eingang.

So schwer als einen Gott, so schwer erkennt man den Philosophen, denn Philosophen im weiteren Sinne werden auch Staatsmänner und Sophisten genannt; aber von dem eigentlichen Philosophen sind doch diese beiden sehr wesentlich verschieden. Es fragt sich, worin dieser Unterschied und zwar zunächst der des Philosophen und Sophisten besteht. Wir beginnen daher mit einer Untersuchung über das Wesen des
218b Sophisten.

A. Analogische Erklärungen des Sophisten.

Da diese Untersuchung so schwierig und bei aller scheinbaren Einfachheit so verwickelt ist, so dürfte es sich als vortheilhaft erweisen, die Methode zuerst an einem leichteren Bei-
219a spiele zu erproben, etwa am Fischer.

Der Fischer ist ein Mann, welcher die Kunst besitzt, im Wasser schwimmende Thiere durch von unten nach oben bei Tage, d. h. mit Angeln beigebrachte Wunden aus dem Ver-
221c borgenen mit Gewalt zu erwerben, das heißt zu jagen.

Der Sophist nun ist auch ein Mann, welcher die Kunst zu jagen versteht, aber die Kunst, zahme Landthiere, nämlich reiche und vornehme Jünglinge durch Ueberredung im Privatverkehr, angeblich um der Tugend, in Wahrheit aber um der
223b Geldbegierde willen zu jagen.

Andererseits ist der Sophist ein Mann, welcher die Kunst besitzt, auf dem friedlichen Wege des Tausches in der Stadt oder von Stadt zu Stadt durch Handel mit eigenen oder

fremden Geistesproducten, nämlich mit Anweisungen zu Künsten oder rechtschaffenem Leben Geld zu machen. 224e

Der Sophist ist aber ferner auch ein Mann, welcher die Kunst besitzt, in offenem gegnerischen Kampfe der Meinungen beim privaten kunstgemäßen Zwiegespräche für Geld Menschen zu fahen. 226a

Endlich ist der Sophist ein Mann, welcher in der Seele die Spreu des Schlechten von dem Weizen des Guten sondert, d. h. die Seele reinigt. Er reinigt sie nämlich von der Spreu der Unwissenheit und zwar von der eitlen, der wahren Erkenntniß hinderlichen Scheinweisheit, wo man lächerlicherweise zu wissen glaubt, nicht, daß man nichts weiß, sondern was man nicht weiß. Er thut dies aber durch bildenden Unterricht mittelst der Aufdeckung von Widersprüchen, in denen die Seele sich bewegt, also durch Widerlegung. 231e

Alle diese Definitionen sind aber auf eine einzige zurückzuführen, denn der Sophist kann nicht Mehreres zugleich, sondern nur Eins sein. 232a

Der Sophist disputirt selbst und lehrt Andere disputiren über alle beliebigen Gegenstände des Himmels und der Erde. Seine Schüler sind auch des festen Glaubens, daß er Alles wisse. Nun ist es aber doch nicht menschenmöglich, absolut Alles zu wissen. Er muß daher eine Scheinweisheit besitzen. 233c

Wenn nun Einer sagte, er könne alle Dinge hervorzaubern und man hielt ihn beim Wort: so würde er Bilder von den Dingen malen und dann jungen unerfahrenen Fanten diese Bilder für die Dinge selbst aufschwatzen. 234b

Aehnlich der Sophist. Er gaukelt den Unerfahrenen Bilder statt der wirklichen Dinge vor, deren Unwahrheit jene erst später gewahr werden und ihn daher für weise halten. 235a

B. Sein und Nichtsein.

Der Sophist, dessen Vergleichung mit dem Fischer übrigens auffallend an die der Apostel mit Menschenfischern erinnert, besitzt die Kunst nachzuahmen oder Bilder zu erzeugen. Indem wir aber diese seine Kunst näher bestimmen und eine doppelte Art von Bildern: wirkliche und scheinbare Bilder statuiren, be-

merken wir, daß wir uns in einen schwer zu lösenden Widerspruch verwickelt haben. Denn wer Dinge, die zu sein scheinen und doch nicht sind, wer falsche Rede oder Meinung annimmt, der setzt ja das Nichtseiende als seiend.

Denn so wird der Sophist zu denen sprechen, die ihn einen Bildererzeuger nennen: „was heißt Ihr denn ein Bild? was ist denn Euer Scheinbild, sei es nun vom Spiegel zurückgeworfen, sei es vom bildenden Künstler ausgeführt? es ist ein Gegenstück dessen, was wirklich ist; es gleicht dem Wirklichen, ist aber nicht das Wirkliche. Es ist also folglich das was nicht ist? Und ferner, Ihr sagt, ich täusche Euch durch meine Kunst. So habt Ihr also eine falsche Meinung. Was heißt es aber: eine falsche Meinung haben? Heißt es nicht: das Nichtseiende für seiend und das Seiende für nicht seiend halten?"

Und so wird der Sophist nun weiter sprechen: „das werdet Ihr doch wohl eingestehen, daß das Nichtseiende kein Seiendes, daß das Nichts kein Etwas ist. Das Etwas ist das Eine, aber was nicht Etwas ist, ist nichts. Die Kategorieen der Zahl wie die des Anderen, der Einheit, der Vielheit gelten nur für das Seiende. Wenn Ihr also von vielem und von einem Nichtseienden sprecht, wie Ihr denn allerdings nicht reden könnt vom Nichtsein, ohne ihm Sein, Einheit, Vielheit beizulegen, so begeht Ihr einen großen Widerspruch. Und wiederum: das Nichtsein ist überhaupt weder zu denken noch auszusprechen; wer Nichts sagt, spricht gar nicht einmal. Wie sagt Ihr also, daß es eine falsche Meinung gebe, wo das Nichtsein mit dem Sein verwechselt werde? Heißt es nicht Unaussprechbares sprechbar, Undenkbares denkbar, Nichtseiendes seiend machen?"
241b Was sollen wir nun hierzu sagen?

Nicht minder schwierig als die Bestimmung des Nichtseins ist die des Seins. Muß dieses auch, wenn es Gegenstand des Denkens ist, ein Substantielles sein, so darf es doch nicht in der Weise der Eleaten als eine Einheit ohne alle Vielheit, als ein Beharrliches ohne alle Bewegung gedacht werden. Denn wenn Alles als Eins gesetzt wird, so ließe sich schon gar nichts von ihm aussagen, denn sobald wir ein Prädikat mit einem Subject, einen Namen mit einer Sache verbinden,

so setzen wir bereits eine Vielheit; wenn wir sagen: das Eins ist, so bezeichnen doch Sein und Einheit zweierlei; wenn wir das Eins oder das Seiende benennen, so ist diese Benennung etwas Anderes als es selbst; das Eine schließt ja aber jede Zweiheit aus. 244d

Ist ferner das Seiende Eines, so kann es kein Ganzes sein; denn das Ganze ist der Inbegriff von Theilen, welche im Verhältniß der Einheit stehen, das ist aber eine Mehrheit; und der Inbegriff von Theilen, welche im Verhältniß der Einheit stehen, ist zwar etwas Einheitliches, indessen mit der eigentlichen reinen Einheit nicht zu vereinigen. Ist aber das Sein nicht das Ganze, so wird das Sein sich selber abtrünnig; denn ist das Ganze für sich, ohne dem Sein anzugehören, so ist hiernach das Sein nicht, weil eben die Theile des Ganzen nicht sind und die Gesammtheit der Theile nicht mehr in der Sphäre des Seins liegt. Ist aber das Ganze nicht, so ist es auch nicht geworden; dem Sein kommt daher weder Sein noch Werden zu. Ist endlich das Sein nicht das Ganze, so ist es auch nicht irgendwie groß; denn wäre das Sein irgendwie groß, so wäre es ein Ganzes. 245e

C. Das Sein in concreter Bestimmung.

Betrachten wir es noch von einer andern Seite. Das Sein ist nicht etwa nur etwas Körperliches, sondern nichts Anderes als die Fähigkeit etwas zu thun oder zu leiden; die Erkenntniß des Seins ist selbst und durch diese Fähigkeit zu begreifen. Es ist darum auch nichts Ruhendes, was Leben und Bewegung, Vernunft und Seele absolut ausschlösse. Andererseits würde eine durchgehende Bewegung der Identität und daher die Vernunft unmöglich machen, was auch unzulässig ist. Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit sind daher gleichmäßig gelten zu lassen. 249d

Wie läßt sich aber Beides vereinigen? Das Sein ist weder absolut ruhend, noch absolut bewegt; noch aber kann es zugleich ruhend und bewegt sein. Es muß also über beiden einen dritten Zustand geben; ein solcher scheint jedoch nicht

denkbar zu sein. Wie ein und dasselbe Ding Verschiedenes
250e sein könne, darauf wissen wir vorläufig noch keine Antwort.

D. Die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe.

Durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe dürften allein die Antinomieen in Bezug auf Sein und Nichtsein gelöst werden. Wäre freilich keine Verknüpfung der Begriffe möglich, so könnte keinem Dinge ein von ihm selbst verschiedenes Prädikat beigelegt werden (Antisthenes), wir könnten mithin auch von dem Seienden nur sagen, daß es sei, in keiner Beziehung dagegen, daß es nicht sei; woraus sich als weitere Folgerung die Einheit alles Seins unvermeidlich ergeben würde. Jene Voraussetzung ist jedoch unrichtig, wie sie es denn sein muß, wenn überhaupt eine Rede und Erkenntniß möglich sein soll. Eine genauere und tiefere Untersuchung lehrt uns vielmehr Folgendes:

Etwas läßt sich weder mit nichts Anderem verbinden: denn wenn Ruhe und Bewegung keinen Theil vom Sein hätten, so wäre keine von beiden; dieß aber würde die Hypothese, daß das Sein ruhend oder bewegt sei, zu nichte machen; es würde die Hypothese von einer Mischung und Entmischung der Elemente zu nichte machen; endlich läßt sich ja keine Kategorie anwenden ohne die Voraussetzung einer Gemeinschaft der Dinge — noch mit allem Anderen, denn unmöglich kann das Ruhende bewegt werden und das Bewegte ruhen — sondern mit einigem Anderen, wie z B. die Buchstaben theilweis zusammenstimmen, theilweis nicht zusammenstimmen. Zu wissen nun, was eine Verbindung eingehen kann, ist Sache der Kunst, wie sie z. B. der Grammatiker, der Musiker besitzt; wie sie in Bezug auf die Begriffe der Philosoph besitzt. Gewisse Begriffe schließen einander aus, andere vertragen sich und setzen sich voraus: Das Geschäft des Philosophen ist es, die Begriffe nach ihrer Identität zu verknüpfen, nach ihrer Nichtidentität zu scheiden und so in der Verschiedenheit die Einheit, in der Einheit die Verschiedenheit aufzuweisen. Der Philosoph beschäftigt sich fortwährend mit der Idee des Seins, während der Sophist in's Nichtsein
254b entflieht: wir haben das Wesen der Dialektik vor uns.

Ein Begriff läßt sich mit einigen verbinden, mit einigen nicht verbinden; einzelne Begriffe freilich lassen sich auch mit allen anderen verbinden. Um dem Sein und Nichtsein wenigstens nichts schuldig zu bleiben, sollen anjetzt etliche von den wichtigsten Begriffen zuerst ihrem Wesen, sodann ihrer Verwandtschaft unter einander nach untersucht werden. 254d

Mit dem Begriffe des Seins vertragen sich alle jene Begriffe, die irgend eine Bestimmtheit des Seins ausdrücken, auch wenn sie sich unter einander ausschließen, wie die der Ruhe und der Bewegung. Ruhe und Bewegung sind, wie gezeigt, nicht unter einander, aber mit dem Seienden vermischt. Das sind drei Begriffe, von denen daher jeder mit sich selbst identisch, mit den beiden übrigen nicht identisch ist. Mit den Begriffen Identität und Nichtidentität können die Begriffe Ruhe und Bewegung nicht identisch sein, denn die beiden Gegensätze können nicht einem dritten gleich sein, sondern nur verwandt. Sein und Identität aber können auch nicht identisch sein, da Ruhe und Bewegung seiend sind, mithin dann identisch wären. Identität ist also ein vierter Begriff. Ein fünfter ist die Nichtidentität, die nicht mit dem Sein zusammenfällt, denn ein Nichtidentisches kann nie für sich allein, wohl aber das Sein gedacht werden. 255d

Die Nichtidentität aber geht durch alle Begriffe hindurch, da nur durch sie jeder für sich gedacht werden kann. Gemäß also der Gemeinschaft der einzelnen Begriffe untereinander ist die Bewegung ein Anderes als die Ruhe, ein Anderes als die Identität, ein Anderes als die Nichtidentität, ein Anderes endlich als das Sein; zugleich aber ist sie seiend; zugleich identisch, zugleich eventuell Ruhe, zugleich nichtidentisch.

Nun aber ist klar, was wir gewonnen haben. Sofern Begriffe sich verbinden lassen, sind sie einerlei, d. h. das Sein des Einen ist auch das des Andern; sofern sie sich nicht verbinden lassen, sind sie verschieden, d. h. das Sein des Einen ist das Nichtsein des Anderen. Sofern jeder Begriff nichtidentisch ist, gehört er dem Nichtsein an, während er andererseits kraft seiner Verwandtschaft mit dem Sein, seiend ist. Ja auch das Sein, sofern es nicht identisch ist, ist nicht. 257a

Die Negation bezeichnet also nicht den absoluten und eigentlichen Gegensatz (ob es einen solchen absoluten Gegensatz gibt, ob das absolute Nichtsein sein könne, darum kümmern wir uns hier nicht 258e): sondern nur den Gegensatz eines anderen Dinges mit seiner eigenen Natur, den Gegensatz des Seins gegen das Sein, also das beziehungsweise Nichtsein, die Negation eines bestimmten Seins. Das Nichtseiende ist daher nicht weniger seiend als das Seiende selbst; denn das Nichtsein ist selbst ein Sein, nämlich das Anderssein und ebenso ist in jedem Sein auch ein Nichtsein, der Unterschied. Ist aber das Nichtseiende, so sind auch seine Theile, in welche es wie die Wissen-
258c schaft zerfällt.

Indem solchergestalt alle Begriffe am Sein und Anderen Theil haben, ist Alles zugleich unendliche Mal und nicht. Da jeder Begriff mit vielen sich verbinden läßt, mit unzählig vielen aber auch nicht, so kommt jedem in vielen Beziehungen das Sein zu, ebenso aber in vielen das Nichtsein. Das heißt also: das wahrhaft Seiende ist nicht reines, sondern bestimmtes Sein, es giebt eben deshalb nicht blos Ein Seiendes, sondern viele, und diese vielen stehen unter einander in den mannigfaltigsten Verhältnissen der Identität und des Unterschieds, der Aus-
259b schließung und der Gemeinschaft.

E. Das Nichtsein in der Rede.

Die Behauptung des Sophisten, das Nichtsein sei nicht, ist also widerlegt. Aber die Ideen werden durch die Rede untereinander verknüpft, wie es denn in unreifer und wohlfeiler Weise geschieht, wenn man auf Grund der obigen Erkenntniß Identität und Nichtidentität willkürlich verwechselt. Wenn man nämlich ein Hauptwort und ein Zeitwort, nicht etwa mehrere Haupt- oder mehrere Zeitwörter, verbindet, so entsteht die Rede, d. h. der Ausdruck eines Seins. Wir sprechen aber von einer falschen Rede und mit ihr von Täuschung, Betrug, Schein- und Phantasiebildern, sofern die Verknüpfung mit dem Nichtsein vermischt sei; und hierher gehöre der Sophist.

Es fragt sich nun, ob die Rede in der That am Nichtsein

Theil habe. Der Sophist nämlich sagt, daß zwar im Allgemeinen das Nichtsein nicht in Abrede zu stellen sei, daß aber nicht alle Begriffe, unter anderen Meinung und Rede, daran Theil hätten, indem man das Nichtsein weder denken noch aussprechen könne; es gebe daher keine Täuschung noch Scheinbildnerei, sondern lauter Wahrheit.

Der Einwurf ist im Grunde schon durch die vorhergehende Erörterung widerlegt. In der wahren Rede stimmt das Prädikat mit der Beschaffenheit des Subjects überein, in der falschen nicht; in dieser wird also das was nicht ist zu dem was ist gemacht. Wenn also von einem Subjecte Nichtidentisches als Identisches und Nichtseiendes als Seiendes prädicirt wird, so ist diese Verbindung eines Haupt- und Zeitwortes eine falsche: das Prädicat gehört nicht dem Subject, sondern ist subjectlos, hebt also überhaupt den Begriff der Rede auf. 263d

Gibt es aber Täuschung und Wahrheit in der Rede, so giebt es auch Täuschung und Wahrheit in den der Rede verwandten Operationen, nämlich in dem Denken. Reden und Denken ist einerlei: Reden ist lautes Denken, Denken stilles Reden. (Man vergleiche hiermit Theaetet 189 e, *τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἆρ᾽ ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ, τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα*). Die Rede besteht aus Aussage und Verneinung: das ist im Denken Fürwahr- und Nichtfürwahrhalten, oder wenn der Grund eine Wahrnehmung ist, Vorstellung und Nichtvorstellung (*ὅταν δὲ ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπαίξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ᾽ ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν* ebendaselbst). 264b

Es gibt also Rede, es gibt falsche Meinung; es gibt also auch Nachbilder des Wirklichen und mit ihrer Hilfe eine Kunst zu täuschen. Wir können daher nun unsere letzte Definition des Sophisten wieder aufnehmen.

Der Sophist ist ein Mann, welcher etwas hervorbringt,

d. h. Ursache wird, daß etwas ist, was vorher nicht war. Er bringt aber hervor auf menschliche Weise, d. h. aus dem Naturstoff. Und er bringt hervor scheinbare Nachbilder, mittelst seiner eigenen Person, d. h. durch Nachahmung, aber ohne sein Vorbild zu erkennen oder mehr als eine Meinung darüber zu haben, dieser seiner Unkenntniß sich aber wohl bewußt und selbige geflissentlich verbergend, indem er in privaten, kurzen Reden den Mitunterredner ad absurdum führt, also Nachbilder
268d eines weisen Mannes hervorbringt.

II. Bemerkungen zur Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe.

Indem wir uns schließlich noch im Stillen über die Incorrectheit verwundern, mit welcher hier plötzlich der Sophist selbst zu dem vom Sophisten erzeugten Bilde gemacht wird, während doch vorher von ganz anderen Bildern die Rede war, lassen wir jetzt einmal alles Nebenwerk, von welchem der speculative Kern wie ein Goldstück von einer hundertfächerigen Kapsel umgeben ist, bei Seite, um ihn einer abgesonderten Betrachtung zu unterwerfen.

Ackermann das Christliche in Plato (1835) p. 212 fällt über das platonische Erkennen folgendes treffende Urtheil: „Das Wissen ist bei Plato, wie bei uns, eine Folge des Erkennens, aber sein Erkennen ist von dem, was bei uns gewöhnlich so genannt wird, himmelweit verschieden. Bei uns wird die Wahrheit erkannt, ist und bleibt also passiv; bei Plato giebt sie sich zu erkennen, erweist sich also activ; bei uns verhalten sich die Erkenntnißgegenstände in der Regel wie die hölzernen Bilder, nach welchen die Schützen zur Lust und zur Uebung schießen; es wird so lange mit Gedanken und Begriffen darnach geschossen, bis der richtige Begriff das richtige Fleck getroffen hat; bei Plato dagegen entsteht die Erkenntniß lediglich durch die lebendige Wechselwirkung zwischen den Gegenständen und dem erkennenden Geiste; der denkende Geist arbeitet in der Richtung auf sie hin so lange fort, bis er so zu sagen in

die elektrische Schlagweite derselben gekommen ist und in derselben ihr Sein und Wesen durch sie selbst inne wird. Die genaue Verwandtschaft zwischen diesem Begriff des Erkennens und dem biblischen ידע 1. Mos. 4, 17., 1. Sam. 1, 19 u. a. m. leuchtet ohne Weiteres ein, ist aber nicht immer gebührend beachtet worden; Grotefend bezeichnet das platonische Erkennen nicht mit Unrecht als ein concumbere cum *τῷ ὄντως ὄντι* comm. etc p. 22.

Gewiß war dem Plato das Erkennen so wenig ein rein immanenter logischer Verstandesact, so wenig eine bloße Abspiegelung alles Seienden im Bewußtsein, daß sich im Gegentheil die Begriffe, mit denen wir operiren, für ihn belebten, gleichsam in einer besonderen Welt ein selbstständiges Dasein führten, untereinander verkehrten, angezogen und abgestoßen wechselseitig; und der menschliche Geist nichts zu thun hat, als dieser eigenen dialektischen Bewegung der Begriffe zuzusehen, einzukehren in das Reich der Wahrheit und des wahrhaft Seienden und nicht sowohl zu bearbeiten als aufzufassen, nicht sowohl zu reflectiren als zu schauen.

Ja der menschliche Geist ist nach Plato in dieser Welt der Begriffe allein heimisch. Die Seelen der Menschen, wird im Phaedrus gelehrt, machen gleich nach ihrer Schöpfung im Gefolge der Götter eine Fahrt nach den Gefilden der Wahrheit, dem Sitze der Ideen. Nach dem Maße der Erinnerung, die sie von dort mitgebracht, bestimmt sich dann der Körper und die Lebensart, die sie wählen. Nur wer dreimal hinter einander die Lebensart eines Philosophen gewählt und glücklich vollendet hat, gelangt nach dreitausend Jahren zur Ruhe in den Wohnsitz der Götter, die übrigen wandeln die ganze Periode von 10000 Jahren hindurch in verschiedenen Körpern nach eigener Wahl; ja viele gibt es, die, in Sinnlichkeit versunken, gar nicht einmal mehr einen menschlichen Leib wählen, dessen Organisation es doch allein der Seele möglich macht, durch Abstraction von Begriffen und Wahrnehmung der Harmonie in der Welt die Ahnung der Ideen zu erneuern, durch welche allein die Seele den Rückweg zu ihrem göttlichen Ursprung finden kann.

Wir haben die Ideenwelt nur auf kurze Zeit verlassen, um, wenn unsere Herberge allhier zu Ende ist, dahin zurückzukehren; dann werden wir die Begriffe, welche zeitweilig durch die Sinnlichkeit verdunkelt werden, in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder erkennen, wie sie, ein verlorenes Glück, vor dem sehnsuchtsvoll gedenkenden Geiste stehen. Fast möchte man den tiefsinnigen Bibelspruch auf Plato's Lehre anwenden: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise, dann aber werde ich's erkennen, gleichwie ich erkannt bin."

Bei dieser Verlebendigung und Objectivirung der Ideen, wo Plato einem seligen Geiste gleich in die Tiefen der Welt dringt, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen: da ist es natürlich, ja nothwendig, daß auch solche Begriffe einen Theil jener Lebensfülle, jener realen Daseinskraft erhalten, welche an sich gar nichts Substantielles oder Wirkliches, sondern nur ein Accidens, eine Bestimmung, eine Eigenschaft oder Function bezeichnen. Einheit und Ganzheit, Ruhe und Bewegung, Identität und Nichtidentität, ja streng genommen Sein und Nichtsein selber sind alle nicht selbst etwas, sondern nur etwas an etwas; sie können an sich nicht vorkommen, sondern nur als Qualitäten; es sind sämmtlich Functionen einer diese Functionen tragenden Substanz, Inhärenzen eines existirenden Realen, von welchem sie nicht losgelöst werden können, ohne völlig in der Luft zu schweben. Bei Plato aber haben diese Begriffe gleichsam eine selbstständige Lebenskraft, sie stellen gewissermaßen Personen, mit besonderen Angesichtern begabte Wesen dar, die sich untereinander scheiden und vermählen, zusammen und auseinander gehen, geleitet von dialektischer Neigung oder Abneigung.

Ist es nicht im Grunde dasselbe Prinzip, nach welchem die überwuchernde Jugendphantasie der Nationen Seelenzustände personificirt, Thätigkeiten und Eigenschaften wie Wesen behandelt und objectivirt, gewissermaßen aus sich heraus projicirt. Im neunten Buche der Iliade v. 502/512 befindet sich eine zwar als das klägliche Machwerk eines Interpolators

verschrieene, immerhin aber sehr interessante Allegorie, wo die *Λιταί* hinter der *Ἄτη* über die Wohnungen der Sterblichen hinschreiten und den Schaden heilen, welchen jene angestiftet. Ob dem Homer hier schon eine alte Sage vorschwebte, vermöge deren jene Göttinnen ihren Umzug hielten, ob er nichts als die Personification dieser menschlichen Thätigkeiten aus dem Volksglauben entnahm, wer möchte es entscheiden? Es ist aber ein *λόγος*, ein *μῦθος*, ein Gleichniß, eine Parabel, wie sie von der jugendlichen Einbildungskraft zu Tausenden gebildet werden und wozu der poetische Kopf nur allzusehr geneigt ist; denn unsere ganze Weltanschauung ist noch bis heute durchweg allegorisch; oder ist es etwa etwas Anderes, als eine Art Mythologie, wenn wir sagen: „mir kommt ein Gedanke, ein Traum", „meine Eitelkeit ließ mich das und das thun" u. s. w.?

Vermittelst einer ähnlichen Allegorie sagte der Grieche, wenn er ausdrücken wollte: Zeus ist weise: die Weisheit (Athene) ist die Tochter des Zeus, oder statt: Zeus ist gerecht: die Gerechtigkeit (*Δίκη*) ist die Tochter des Zeus. Man braucht derartige Allegorieen gar nicht überliefert vorliegen zu haben, um sie trotzdem ganz im Sinne der Griechen nach Analogie zu bilden; und wie man von Thorwaldsen gesagt hat, man wundere sich manchmal, daß die Griechen nicht schon auf seine Vorwürfe gekommen seien, so könnten wir z. B. leicht errathen, Eros sei für einen Sohn der Aphrodite gehalten worden, auch wenn wir es zufällig nicht gelesen hätten. In gleichem Sinne wird man eine Menge Mythen ausdeuten können, und wenn man auch gerade nicht so weit geht mit H. Heine (Bäder v. Lucca VI.) in der ganzen Fabel, daß Ariadne, nachdem Theseus sie auf Naxos sitzen lassen, sich dem Bacchus in die Arme geworfen, nichts Anderes, als die Allegorie zu sehen, daß sie sich dem Trunk ergeben habe, so ist doch das angedeutete Prinzip von allerhöchster Wichtigkeit.

Um einmal bei der *Δίκη* stehen zu bleiben: daß diese wirklich als Tochter des Zeus im griechischen Volksglauben lebendig war, können wir aus verschiedenen Stellen ersehen. Tausende von unsichtbaren Geistern, Zeus' unsterbliche Wächter, läßt Hesiod (*ἔ. κ. ἡ.* 256. Aesch. VII, 644) nach Recht und

Unrecht auf der Erde sehen; aber in innigster Verbindung mit Zeus steht die strenge *Δίκη*, seine jungfräuliche Tochter. Sie thront neben ihm und straft mit seinem Willen alle Ungerechtigkeit, Sophokles sagt im Oedipus Coloneus 1381:

ἡ παλαίφατος Δίκη, ξύνεδρος
Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.

παλαίφατος war die *Δίκη*: prosaisch ausgedrückt, es war ein *παλαιὸς λόγος* über die *Δίκη*. Diesen *παλαιὸς λόγος* erwähnt auch Plato in einer sehr interessanten und viel unter Anderen auch von Schelling (Abhandlungen der Berliner Academie) besprochenen Stelle, *νομ.* 4,716 a, wo er die Allegorie vollständig ausführt: das Wandeln des höchsten Gottes, dem die *Δίκη* unablässig nachfolgt; und ihnen nach alle diejenigen, welche demüthig und schlicht ihr eigenes Heil bedenken, abseits und von dem Gotte verlassen die Uebermüthigen, welche jedoch die rächende Göttin bald ereilt. Dieses Umherwandeln des ewigen Vaters im Verein mit der *Δίκη* und allen Gerechten, gleichsam der feierliche Aufzug der Weltgeschichte, welche unaufhaltsam ihrer erhabenen Bestimmung zuschreitet, das Gute belohnt und das Böse niedertritt: das ist Plato's *λόγος* und die uralte Beigesellung der *Δίκη* zu dem höchsten Richter ist der *παλαιὸς λόγος*, auf den er sich bezieht.

Man kann, dünkt mich, keinen Augenblick in Zweifel sein, daß dieses ganze herrliche Bild es ist, worauf es ankommt, und daß jener erste Satz, den Schelling ein sorgsam erhaltenes Juwel nennt, nur ein Edelstein in der Krone ist. Der *λόγος* ist augenscheinlich ein Ganzes und die Rede geht durchaus ununterbrochen fort, bis sie mit *ἀνάστατον ἐποίησε* deutlich abschließt; *πρὸς ταῦτ' οὖν οὕτω διατεταγμένα* heißt es dann. Ginge der *λόγος* nur bis *περιπορευόμενος*, so müßte der dann ganz neue Gedanke mit der *Δίκη* doch wirklich etwas weniger lose oder, wenn man will, auch gerade mehr lose angeknüpft sein, als er es ist, d. h. man müßte eben merken, daß etwas Neues kommt. Fassen wir aber *λόγος* in dem oben bezeichneten Umfang, so erscheint dann der Gedanke *τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται* in der That als nichts Neues, sondern nur als eine Fortsetzung, eine Fortsetzung, die ohne den Anfang ganz unver-

ständlich wäre, daher auch das ὡς καὶ ὁ παλαιὸς λόγος ganz natürlich schon dort eingeschoben wurde; denn das ξυν setzt nothwendig den Θεός und das ἑπεσθαι nothwendig, da das εὐθείᾳ περαίνει nicht genügt, das περιπορευέσθαι voraus. Die Δίκη thront nach der alten Sage neben Zeus, aber sie thront neben Zeus nur sofern dieser Vater der Δίκη ist, d. h. sofern dieser gerecht, der oberste Richter ist, welcher die Geschicke der Sterblichen auf seiner Waage wägt und dem Guten den Sieg verleiht. So erklären sich die allerdings etwas seltsamen Worte εὐθείᾳ περαίνει (κατὰ φύσιν cfr. Phileb. 50e.), die allein noch übrig sind, sehr einfach. Man denke nur an das verwandte Wort ἰθύνειν, das bei Homer so häufig ist.

Ζεὺς δ' ἔμπης πάντ' ἰθύνει,

heißt es Il. ρ. 632, wohl nicht blos mit Beziehung auf die Geschosse: Zeus lenkt, regiert Alles, bringt Alles in seinen rechten Zug. Die ursprünglichste Bedeutung von περαίνειν, welches man durchaus nicht mit περάειν verwechseln darf, ist nach dem Lexicon: zu Ende bringen, vollenden, cfr. Georg Curtius Grundzüge der griechischen Etymologie (2. Auflage Leipzig, 1866) p. 246; das Object „Alles" aber scheint nur sehr leicht aus ἄρχειν — ἁπάντων entnommen werden zu können; daher also εὐθείᾳ περαίνει heißt: er führt Alles auf dem rechten Wege (εὐθείᾳ ὁδῷ) hinaus, er vollbringt Alles recht und gerecht (es müßte denn, falls die richtige Lesart εὐθείᾳ, nicht εὐθεῖαν ist, περαίνειν intransitiv, nicht transitiv verstanden werden); und indem er das thut und auf der Erde umherwandelt, folgt ihm die Δίκη. Das περαίνειν ist eigentlich nur ein kürzerer Ausdruck für ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχειν; aber die Bestimmung εὐθείᾳ ist wesentlich; und daß eben weil diese Bestimmung wesentlich sei, εὐθείᾳ περαίνει noch etwas Anderes als die vorangehenden Worte sage, wird sich schwer rechtfertigen lassen.

Es ist wahr, der erste Satz enhält einige gewichtige, ja wie wir sahen, seltsame Ausdrücke; aber gerade deshalb dürfen wir sie Niemandem anders als dem Plato selbst zuschreiben. Denn es heißt ja ausdrücklich: ὡς καὶ ὁ παλαιὸς λόγος; hätte sich also Plato wirklich der Worte einer alten Sentenz bedient,

so wäre ja das *καί* überflüssig oder geradezu falsch; denn dann wäre es eben eine directe Anführung. Dagegen wenn der *λόγος* sich auf Zeus und *Δίκη* bezieht, ist das *καί* sehr verständlich; denn dann hat Plato in der That den *μῦθος* anders gefaßt, als es z. B. Sophokles gethan, indem er das *συνεδρεύεσθαι* in ein *συνέπεσθαι* verwandelte. Hier sehen wir eben recht deutlich die flüssige Natur solcher Allegorieen, welche gleichsam nur potenziell in dem Volksgeiste ruhen und daher verschieden ausgesponnen werden und wie weiches Wachs nach Belieben die verschiedensten Formen annehmen. Der *λόγος* sagte: die *Δίκη* ist Tochter des Zeus, ist ihm ewig verbunden; dieser allegorische Stoff wird nun von dem Einen in diese, von dem Andern in jene Form gegossen, und der Mythologe verzeichnet dann: die Griechen glaubten dies und das. Aber es ist doch gar schwer zu sagen, wie viel in einem solchen Falle nur persönliche Phantasie hinzuthat und wie viel dann von dieser persönlichen Phantasie wieder in den allgemeinen Volksglauben überging. Es ist mit dergleichen Dingen wie mit den Volksliedern. Die Volkslieder fallen aus der Luft, sie fliegen über Land wie Mariengarn, hierhin und dorthin, und werden an tausend Stellen zugleich gesungen; unser eigenstes Thun und Leiden finden wir in diesen Liedern, es ist, als ob wir Alle an ihnen mitgeholfen hätten. Das sind Urtöne, sie schlafen in Waldesgründen; Gott weiß, wer sie gefunden hat. Wenn Shakespeare im Othello sagt 3, 3:

> O! beware, my lord, of jealousy;
> it is the green — ey'd monster, which doth
> make the meat it feeds on,

so dürfte diese Allegorie schwer volksthümlich geworden sein; und wenn Homer sagt:

> *ἦρχε δ' ἄρα σφιν Ἄρης καὶ πότνι' Ἐνυώ,*
> *ἡ μὲν ἔχουσα Κυδοιμὸν ἀναιδέα δηϊοτῆτος.* Il. ε. 593.

so hat das griechische Volk glaub' ich, den *Κυδοιμὸς* auch nur für eine poetische Personification wie dort die der Eifersucht genommen und empfunden, trotzdem daß ihn Preller unter den (also doch von den Griechen verehrten und geglaubten) Dämonen aufzählt.

Das bleibt jedenfalls der Kern der Sache, daß die *Δίκη* als Tochter des Zeus galt; mag Plato von dem *συνεδρεύεσθαι* nichts gewußt haben, nichts davon, daß die Praxidiken wörtlich *τοῦ θείου νόμου τιμωροί* genannt wurden: ist jenes Verhältniß nicht bedeutend genug, um als *παλαιὸς λόγος* angeführt zu werden? Heißt es doch im Grunde nichts Anderes, als: die Griechen hielten ihren höchsten Gott für gerecht. Auch Heraclit hat der *Δίκη* einen seiner tiefsinnigen Sprüche gewidmet:

ἥλιος οὐχ' ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι; vergl. die Sammlung und Bearbeitung der heraclitischen Fragmente von Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos! 2 vol. Berl. 1858.

Gewiß ist es die höchste, freilich auch schwierigste Aufgabe der philosophischen Wissenschaft, den Unterschied zwischen Substanzen und Functionen zu erkennen und die vom Volksglauben substanzialisirten Functionen auf ihre eigentliche Natur zurückzuführen, wie es z. B. eben bei den verschiedenen mythologischen und psychologischen Personificationen, sowie ferner bei den Begriffen der Krankheit, der Lebenskraft, des Lichtes, ja in gewissem Sinne bei den Begriffen der Seele und der Gottheit selbst (Fichtes moralische Weltordnung) geschehen ist. Insbesondere aber dürfte diese Einsicht für eine richtige Würdigung der platonischen Lehre von höchstem Werthe sein.

Denn wie wir schon oben angedeutet: Sein und Nichtsein selbst sind keine selbstständigen, für sich bestehenden Begriffe, sondern drücken nur ein Verhältniß, ein Accidens dessen aus, was ist oder nicht ist, des Seienden oder Nichtseienden. Sein heißt nichts Anderes als die Fähigkeit besitzen, gesetzt zu werden; aber was in dieser Eigenschaft fungiren, was sein soll, das muß ein dieser Eigenschaft zu Grunde und gewissermaßen hinter ihr liegendes substantielles Etwas sein.

So weit stimmt ja nunwohl jeder nüchterne Denker mit dem Gesagten überein, daß das Seiende und das Sein, das Blaue und das Blauen („wann grauet, wann blauet der tagende Himmel" Klajus Wackernagel 2, 412 Z. 26) verschiedene Dinge sind. Aber dieses Etwas, welches ist und als seiend mehr ist

als das bloße Sein, das ihm nur zukommt, es verhält sich in gewisser Beziehung zu seinen Functionen ganz indifferent und ist daher als Substanz verschiedener, an sich durchaus unvereinbarer Bestimmungen fähig. Sein und Nichtsein selbst sind natürlich entgegengesetzt und man könnte sie nicht ohne Widerspruch verbinden; aber wohl ist es möglich, daß ein und dasselbe Ding zugleich ist und nicht ist, je nach der Relation, in welcher wir es betrachten. Dieses seiende und nichtseiende Ding ist gewissermaßen ein neutrales Object, das von verschiedenen Seiten angesehen werden kann, und gemäß der Verschiedenheit der Auffassung ist es Verschiedenes — was an sich unmöglich wäre.

Was folgt nun hieraus? Daß die Prädikate, die wir dem Subjecte zusprechen, im Grunde gar nicht das innere Wesen des Subjects treffen, welches sich vielmehr in's Dunkel zurückzieht und gar nicht zur Erscheinung kommt. Wir treiben ein scheinbar gefährliches Spiel mit widersprechenden und sich untereinander aufhebenden Begriffen; aber die völlig transscendentale Substanz wird von diesem Spiele nicht berührt, sie schimmert nicht in verschiedenen dialektischen Farben, sondern bleibt hinter aller Dialektik einig und ungetrübt. Alle Dinge sind unzählige Mal und sind nicht, wir sind in jedem Augenblicke unsere eigene Bejahung und Verneinung *ἐσμὲν καὶ οὐκ ἐσμεν* Heraklit), Position und Negation sind überall vermischt — und das Alles rührt her von dem verschiedenen Licht, in welches wir das eine, ewig sich selber gleiche Wesen stellen.

Die Substanz, sowie sie aus ihrem apriorischen Jenseits in den Zauberkreis des menschlichen Denkens eingeht, erleidet, sie, die eine, gleiche und mit sich identische, immer entgegengesetzte, jetzt positive, dann negative Bestimmungen. Denn dieses Denken ist so angelegt, daß es sein Object nur mit Hilfe des Gegensatzes zu fassen, und die Dinge, welche es erkennen will, nur in der Form von scharf abgegrenzten Gegentheilen zu unterscheiden vermag. Betrachten wir die Substanz als Einheit, so ist sie die Position des absoluten Seins und eben damit die Negation des absoluten Nichtseins; betrachten wir sie als Viel=

heit, so sind die vielen Monaden positiv als Theile des das absolute Nichts negirenden Ganzen, sie sind negativ, sofern sie sich untereinander ausschließen und, ein Eines und ein Anderes seiend, doch sich selber nicht sind. Wie gesagt, Sein und Nichtsein sind für unsern Verstand so nothwendig mit einander verknüpft, daß nichts Positives gedacht werden kann, was nicht das Element der Verneinung in sich schlösse, sowie umgekehrt; und wenn auch Plato dieses zweischneidige Wesen der Begriffe zunächst auf den relativen Gegensatz bezieht, ja durch die in dem relativen Gegensatze endeckte Mischung von Sein und Nichtsein sogar die absolute Einheit widerlegen zu können glaubt (Soph. 258c — 259b u. a. a. O.), so ist doch eben die absolute Einheit mit ihrer Kehrseite nur eine Form des Gegensatzes, in welchem alles Sein als Sein überhaupt befangen ist. Die Substanz ist zu gleicher Zeit seiend und nichtseiend in Folge der verschiedenen Relation, das heißt, sie ist es, weil unser Verstand sie in Beziehung zu verschiedenen Prädikaten stellt, von denen sie das eine ist, das andere nicht ist. Denn was bedeutet denn Sein und Nichtsein? Doch wohl kein Prädikat für sich, sondern nur Identität oder Nichtidentität mit einem Prädikate, doch wohl keine eigene Kategorie, sondern nur die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer Kategorie; diese Kategorie, als etwas sehr Allgemeines, hat man nur weggelassen; man muß sie in Gedanken suppliren, wenn das Sein und Nichtsein einen Sinn haben soll. Wenn ich sage: die Substanz ist ruhend, ist bewegt, so habe ich vermittelst der Copula ein wirkliches, ausdrückliches Prädikat mit dem Subject verknüpft; wenn ich sage: die Substanz ist, ist nicht, so muß ich den Begriff eines in Raum und Zeit existirenden, eines realen Etwas bei dem Sein ergänzen, welches auch hier nur die Stelle der einfachen, schlichten Copula vertritt.

Wie nun? So wäre ja Sein und Nichtsein am Ende nichts Anderes als Identität und Nichtidentität, da doch die Copula positiv das identische, negativ das entgegengesetzte Verhältniß ausdrückt? Allerdings ist dem so, und die Begriffe des *ταὐτόν* und *θάτερον* (255a ff.) müssen für eine tiefer gehende Untersuchung durchaus in denen des *εἶναι* und *μὴ εἶναι* aufgehen. Daß

aber die Substanz an beiden Begriffen wechselsweise Theil nimmt, daß sie, wie man sie auch bestimmen möge, neben einer positiven immer auch eine negative Seite hat und umgekehrt, das ist nicht etwa die Folge ihrer innern zwiespaltigen dialektischen Natur, sondern die Folge des Zwiespalts der Prädikate, zu welchen sie unser Verstand in Beziehung setzt und denen gegenüber sie im Verhältnisse der Identität oder Nichtidentität erscheinen muß — Verhältnisse, welche mit diesen Prädikaten entstehen und aufhören.

Wenn sich nach dem Allen die Gemeinschaft der Begriffe nur als der Reflex des Seienden im menschlichen Verstande und die Dialektik der Bestimmungen nur als die durch das Denken hervorgerufene Theilnahme der an sich verhältnißlosen Substanz an verschiedenen Verhältnissen zu verschiedenen Dingen herausstellt: so glauben wir nicht nur auf jene speculativen Erörterungen in der Mitte des Dialogen ein helleres Licht geworfen, sondern auch den tiefern Sinn der sonderbaren Begriffsspaltungen erkannt zu haben, mit denen der Sophist begann und welche wir sofort im Staatsmann wiederfinden; ist es doch der Sinn der gesammten sokratischen Methode: zu coordiniren und zu subordiniren, das, was etwas ist, zu erklären und es zu sondern von seinem Gegentheil (cfr. Pol. 262a ff.).

